nini yahut senedini açıklarken onu dinleyen talebe bu açıklamaların metnin aslında veya senedde bulunduğunu zannedip bu şekilde naklederse de muhaddisler hadisi diğer rivayetlerle karşılaştırdıklarında hatayı farkedip düzeltirler.

Müdrec tabiri ilk üç asırda belli bir tanımı yapılmadan mevzû, muallel, maklûb, muztarib ve münker gibi terimlerle birlikte hadisin zayıf ve metrûk olduğuna işaret etmek üzere kullanılmıştır (Tirmizî, *ʿİlel*, s. 210). Terim üzerinde ilk defa duran ve onu açıklayan Hâkim en-Nîsâbûrî olmuş, ardından Hatîb el-Bağdâdî bu konuda müstakil bir eser yazmış, diğer hadis usulcüleri de aynı bilgileri eserlerinde tekrarlamışlardır.

Müdrec hadis "müdrecü'l-isnâd" ve "müdrecü'l-metn" olmak üzere iki kısma ayrılır. Asıl nüshaya göre bir değişikliğin veya ilâvenin yapıldığı müdrecü'l-isnâd Hatîb el-Bağdâdî'ye göre üç, İbn Hacer el-Askalânî'ye göre beş şekilde olabilir. Birçok isnadı bulunan hadisi nakleden râvi senedleri birbirine karıştırabilir; iki ayrı isnadla gelen sahih iki ayrı hadisi senedlerden biriyle rivayet edebilir veya hadislerden birini kendi senediyle rivayet etmekle birlikte diğer hadisin metninden bir kısmını ona katabilir. Kendisine iki farklı isnadla biri tam, diğeri eksik iki metin halinde ulaşan hadisin tam olan metnini eksik metnin senediyle rivayet edebilir. Hocanın bir hadisin senedini zikrettikten sonra yaptığı açıklamayı hadisin metni sanıp öyle nakledebilir (İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket*, II, 832-837).

Tirmizî'nin Süfyân es-Sevrî > Vâsıl b. Hayyân el-Kûfî > Ebû Vâil Şakīk b. Seleme > Amr b. Şürahbîl > Abdullah b. Mes'ûd isnadıyla tahrîc ettiği, en büyük günahın mahiyetine dair birinci rivayet ("Tefsîrü'l-Ḳurʾân", 25) müdrecü'l-isnâdın örneği olup bu hadisin senedinde Amr b. Şürahbîl'in yer almaması gerekir. Hadisin *Sünen-i Tirmiẕî*'de aynı babda yer alan ikinci rivayetiyle *Ṣaḥîḥ-i Buḫârî*'deki rivayetinin senedinde ("Tefsîrü'l-Ḳurʾân", 2/3) Amr b. Şürahbîl'in bulunmaması bunu göstermektedir. Nitekim senedler üzerinde yapılan inceleme sonunda Tirmizî'nin, içinde Amr'ın da yer aldığı senedi başka bir senedle karıştırdığı anlaşılmıştır.

Hadisin metnine yapılan idrâc metnin baş tarafında veya ortasında, çoğunlukla da sonunda bulunur. Hz. Peygamber'in Hira mağarasına çekilip ibadet ettiğini anlatan rivayetin "ve kâne yahlû bi-gāri Hirâin fe yetehannesü fîhi -ve hüve't-teabbüdü-l-leyâliye zevâti'l-adedi" (O Hira mağarasına çekilir ve burada birkaç gün tehannüs ederdi -tehannüs ibadet etmek demektir-) ibaresindeki (Buhârî, "Bedʾü'l-vaḥy", 1; Müslim, "Îmân", 252) "ve hüve't-teabbüdü" ifadesini hadisin râvilerinden Zührî açıklama için ilâve etmiş (İbn Hacer el-Askalânî, *Fetḥu'l-bârî*, I, 23), fakat daha sonraki râviler bu açıklamanın hadisin metnine ait olduğunu zannetmişlerdir.

Sened ve metninin durumuna göre müdrec hadis sahih, hasen veya zayıf olabilir. Hadiste bulunan garîb bir kelimeyi veya muğlak bir ifadeyi izah için yapılan idrâcın sakıncasının olmadığı ittifakla kabul edilmiştir. Yanılma sonucu meydana gelen idrâc, râvi için bir kusur teşkil etmemekle birlikte bu durumun aynı râvide sık sık görülmesi onun zabt niteliğine zarar verir, kasten yapılması ise adâlet vasfını yok eder.

Müdrec hadis konusunu *el-Faṣl li'l-vaṣli'l-müdrec fi'n-naḳl* adlı eseriyle (nşr. Muhammed b. Matar ez-Zehrânî, I-II, Riyad 1418/1997) ilk defa ele alan Hatîb el-Bağdâdî'dir. Kitap senedinde ve metninde idrâc bulunan 111 rivayeti içermekte, ancak bunların bir kısmının müdrec olmadığı belirtilmektedir. İbn Hacer el-Askalânî eseri yeniden düzenlemiş ve çalışmasına *Taʿrîf(Taḳrîb)ü'l-menhec bi-tertîb(taḳrîb)i'l-müdrec* adını vermiştir (*en-Nüket*, II, 811; *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, I, 465). Onun *Taḳvîmü's-sinâd bi-müdreci'l-isnâd* adlı bir çalışmasının daha bulunduğu belirtilmektedir (Süyûtî, *Naẓmü'l-ʿiḳyân*, s. 48). Süyûtî, İbn Hacer'in eserinden sadece metninde idrâc bulunan yetmiş kadar rivayeti senedlerini hazfederek *el-Medrec ile'l-müdrec* isimli eserinde bir araya getirmiştir (nşr. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî, Küveyt 1400). Abdülazîz b. Muhammed b. Sıddîk el-Gumârî, *Teshîlü'l-Medrec ile'l-müdrec*'inde (Dımaşk 1403) Süyûtî'nin bu eserindeki rivayetleri alfabetik sıraya koymuştur. Mehmet Yılmaz, *Sahîhayn'deki Müdrec Hadisler ve Bunların Genel Değerlendirmesi* adıyla yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1994, SÜ İlâhiyat Fakültesi).

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "Bedʾü'l-vaḥy", 1, "Tefsîrü'l-Ḳurʾân", 2/3; Müslim, "Îmân", 252; Tirmizî, "Tefsîrü'l-Ḳurʾân", 25; a.mlf., *ʿİlelü't-Tirmiẕî el-kebîr* (nşr. Subhî es-Sâmerrâî v.dğr.), Beyrut 1409/1989, s. 210; Hâkim en-Nîsâbûrî, *Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱* (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Medine - Beyrut 1397/1977, s. 39-41; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Faṣl li'l-vaṣli'l-müdrec fi'n-naḳl* (nşr. Muhammed b. Matar ez-Zehrânî), Riyad 1418/1997, neşredenin girişi, I, 22-35; İbnü's-Salâh, *ʿUlûmü'l-ḥadîs̱*, s. 95-98; Nevevî, *İrşâdü ṭullâbi'l-ḥaḳâʾiḳ* (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1411/1991, s. 104-105; İbn Hacer el-Askalânî, *Fetḥu'l-bârî* (nşr. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz), Beyrut, ts. (Dârü'l-maʿrife), I, 23; a.mlf., *Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker* (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 90-91; a.mlf., *en-Nüket ʿalâ kitâbi İbni'ṣ-Ṣalâḥ* (nşr. Rabîʿ b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, II, 811-837; Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî* (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 268; a.mlf., *Naẓmü'l-ʿiḳyân*, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), s. 48; *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, I, 465; *Tecrid Tercemesi*, Mukaddime, I, 299-305; Talât Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, Ankara 1980, s. 161, 253-258; Nûreddin Itr, *Menhecü'n-naḳd fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱*, Dımaşk 1401/1981, s. 439-444; M. Accâc el-Hatîb, *Uṣûlü'l-ḥadîs̱*, Beyrut 1401/1981, s. 370-373; Ahmed Ömer Hâşim, *Ḳavâʿidü uṣûli'l-ḥadîs̱*, Beyrut 1404/1984, s. 121-125; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 144-147, 254-256; Mahmûd et-Tahhân, *Teysîrü muṣṭalaḥi'l-ḥadîs̱*, Riyad 1407/1987, s. 103-106; M. Abdürrezzâk er-Raûd, "el-Müdrec fi'l-ḥadîs̱i'n-nebeviyyi'ş-şerîf mefhûmühû ve dirâse ʿalâ nemâẕic min Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî", *Mecelletü'ş-şerîʿa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*, XVIII/53, Küveyt 1424/2003, s. 131-187.

 MEHMET EFENDİOĞLU

MÜDRİK
(المدرك)

Birinci rekʿata yetişip namazın tamamını imamla birlikte kılan kimse anlamında fıkıh terimi (bk. MESBÛK).

MÜDRİKE
(المدركة)

Bir öznenin, kendisinin veya dış dünya ile ilgili durum ve gerçeklerin farkına vararak onların bilgisini elde etmesine imkân veren duyum ve algılama gücü anlamında mantık terimi (bk. DUYU; İDRAK).

MÜELLEFE-i KULÛB
(المؤلّفة قلوبهم)

Gönüllerinin İslâm'a ısındırılması arzu edilen kimseler anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte "yakınlaştırmak, birleştirmek, ısındırmak" anlamındaki **elf** (**ülfet**) kökünden türeyen **müellefe** ile **kalb**in çoğulu **kulûb** kelimesinden oluşturulmuş **müellefetü'l-kulûb** (**müellefe-i kulûb**) terkibi "gönülleri ısındırılan, yumuşatılan kimseler" demektir. Terim anlamını Tevbe sûresindeki (9/60) "el-müellefetü kulûbühüm" ifadesinden alan tamlama, maddî ihsanda bulunmak suretiyle gönüllerinin İslâm'a ve

müslümanlara karşı yumuşatılması arzulanan gayri müslimleri, kendilerinin veya bağlılarının İslâm'ı benimsemesi umulan yahut zarar vermelerinden korkulan veya düşmana karşı himayeleri istenen nüfuz sahibi kimseleri ve dinde sebat etmeleri arzulanan yeni mühtedileri belirtmek için kullanılmıştır. Âyette zekâtın sarf yerleri arasında müellefe-i kulûb da sayılmakta, ayrıca iki âyette (Âl-i İmrân 3/103; el-Enfâl 8/63) elf kökünden türeyen fiiller sözlük anlamıyla geçmektedir. Bu kavrama pek çok hadiste de rastlanmaktadır (Wensinck, *el-Mu'cem*, "elf" md.).

Hz. Peygamber'in kötülüklerinden emin olmak veya kalplerini İslâm'a ısındırmak amacıyla birçok kişiye maddî yardımda bulunduğu ve bu siyasetin müsbet sonuçlar verdiği bilinmektedir (bunların bir listesi için bk. İbn Hişâm, IV, 115-122; Taberî, XIV, 313; Kurtubî, VIII, 179). Bu uygulama Hz. Ebû Bekir'in hilâfetinin ilk dönemlerinde de sürdürülmüştür. Ancak Hz. Ömer, Ebû Bekir'in bu sınıftan iki kişiye yaptığı tahsisata İslâmiyet'in yayılıp güçlendiği ve müslümanların kuvvetlendiği, dolayısıyla artık kendilerine ihtiyaç kalmadığı gerekçesiyle karşı çıkmış, onun halife tarafından da onaylanan bu siyaseti üzerinde (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, VII, 20) sahâbenin sükûtî icmâı oluşmuştur. Hz. Ebû Bekir'den sonraki üç halifenin müellefe-i kulûba fiilen maddî destek sağladığı bilinmemekle birlikte Resûl-i Ekrem'in İslâm güçlendikten, Kureyş ve Hevâzin gibi büyük kabileler yenilgiye uğratıldıktan sonra da müellefe-i kulûba ihsanını sürdürdüğü bir gerçektir. Dolayısıyla dinin yücelmiş olması yaklaşımı izâfî olup Hz. Ömer'in söz konusu şahıslarda müsbet gelişmeler sezmiş yahut belli kişilerin asalak bir sınıf teşkil etmesini önlemek istemiş bulunması da muhtemeldir. Nitekim Celûlâ Savaşı'na katılan Becîle halkının kendilerine vaad edilen dörtte birlik ganimet hissesinin verilmesi talebiyle başvurdukları Irak cephesi başkumandanı Sa'd b. Ebû Vakkās'ın konuya ilişkin sorusu üzerine Halife Ömer, Allah rızâsı için değil müellefe-i kulûb ödeneği uğruna savaşmışlarsa ilgili tutarın ödenebileceğini bildirdiği kaydedilmektedir (Belâzürî, s. 267-268).

Fıkıh literatüründe müellefe-i kulûb meselesi zekâtın sarf yerleri kısmında ayrıntılı biçimde, siyer (cihad) bölümlerinde ise dolaylı olarak incelenmiş, bilhassa müellefe-i kulûba devlet gelirlerinden pay ayrılıp ayrılmayacağı tartışılmıştır. Hükmün neshedildiği veya askıya alındığı, illetinin ortadan kalktığı, hedeflenen amacın gerçekleştiği ve sahâbe arasında anılan icmâın oluştuğu gibi gerekçelerle müellefe-i kulûb uygulamasının Hz. Peygamber'den sonra yürürlükten kalktığı ileri sürüldüğü gibi bu fona ait hükmün varlığını koruduğu da savunulmuştur.

Hanefîler, Mâlikîler ve ekseri Hanbelîler ile Ca'ferîler'e göre Resûlullah, zekâttan müellefe-i kulûbun müslümanlarının yanı sıra gayri müslimlerine de pay vermiştir. Tevbe sûresinin 58-59. âyetleri bu gerçeğe işaret eder. Ayrıca muhkem sayılan 60. âyette müellefe-i kulûb sınıfı müslüman-kâfir ayırımı yapılmaksızın mutlak olarak zikredilmiştir. Şâfiîler'e, bazı Hanbelîler'e ve Zâhirîler'e göre ise zekât müslümanların zenginlerinden alınıp fakirlerine verilir, dolayısıyla onda kâfirlerin payı yoktur. İmam Mâlik ve Şâfiî'ye göre Resûl-i Ekrem, müşriklere kendisinin humustaki beşte birlik hissesinden veya fey gelirlerinden ihsanda bulunmuş, onlara hiç zekât vermemiştir. Ahmed b. Hanbel'in kesin görüşü bunun enfâlden olduğu şeklindedir.

Hanefîler'e, meşhur görüşlerinde Mâlikîler'e ve Şâfiî mezhebindeki sahih görüşe göre artık ehl-i küfre zekât ne gönüllerini ısındırmak ne de başka bir sebeple verilebilir. Onlara İslâm'ın ilk dönemlerinde zekât verilmesi müslümanlara nisbetle güçlü olmaları yüzündendi; müslümanlar güçlendikten sonra maddî ihsanlarla kâfirlerin gönlünü kazanmaya ihtiyaçları kalmamıştır. Buna karşılık bir kısım Mâlikîler, Hanbelîler'in çoğunluğu, bazı Şâfiîler ile Ca'ferîler ve Zeydîler, ihtiyaç duyulması halinde bu hükmün her devirde geçerliğini koruduğunu ileri sürer. Hanefî âlimi Cessâs'a göre zaman içinde uygulamanın yeniden başlatılmasına duyulan ihtiyaç cihadın terkinden kaynaklanmaktadır; müslümanların toparlanıp güç birliği yapmaları halinde müellefe-i kulûba gerek kalmaz (*Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*, IV, 325). İslâm'ın hâkim olduğu dönemlerde müellefe-i kulûba artık yardım yapılmayacağı görüşü rahatlıkla savunulurken müslümanların güçlerini kaybetmesiyle beraber bu yaklaşım değişmeye başlamış, her mezhepten hukukçular, ya müellefe-i kulûbun nitelikleri hakkında seçici davranarak ya uygulamayı ihtiyaç / zorunluluk dönemlerine indirgeyerek veya bunlara yapılacak ihsanları maksada ulaştıracak asgari miktarla sınırlayarak yahut kendilerine tahsis edilecek fonların türünü kısıtlayarak hükmün yürürlüğünü savunmuşlardır.

İmam Şâfiî, mensubunun bulunmaması durumunda müellefe-i kulûb fonunun diğer kalemlere aktarılacağını, bazı Şâfiîler ise sınır boyları savunmasının tahkimine harcanacağını düşünmektedir (*el-Üm*, II, 74, 76). Hanefîler, Mâlikîler ve Hanbelîler'e göre müellefe-i kulûb hissesi diğer yedi kaleme dağıtılır. Müslümanların maslahatına harcanacağı veya bu kararın devlet başkanının ictihadına bırakılacağı da söylenmektedir.

Kurtubî'ye göre gayri müslimlerin İslâm'a kazandırılmasında aklî delillerle ikna, maddî yardım vb. yöntemlerden hangisinin uygulanmasının müslümanlara yarar sağlayacağına devlet başkanı karar verir (*el-Câmi'*, VIII, 179). İbn Kayyim el-Cevziyye de devlet başkanının müslümanların zarar görmesini engellemek için icabında düşmanlara maddî ihsanda bulunması gerektiğini, "Ehven-i şerreyn irtikâb olunur" küllî kaidesine işaretle açıklamaktadır (*Zâdü'l-me'âd*, II, 193). Müellefe-i kulûb sınıfına mensup olanların tesbiti ve desteklenmesinin gerekip gerekmediği, kendilerine aktarılacak ödenek miktarının ve süresinin tayini fertleri aşan siyasî ve içtimaî bir görev olduğu için esasen bu iş devlet başkanının, onun yokluğu veya ilgisizliği durumunda zekâttan sorumlu mercilerin yükümlülüğündedir (İbn Hazm, VI, 145; İbn Kayyim el-Cevziyye, II, 193; İbnü'l-Murtazâ, II, 180; Reşîd Rızâ, X, 577). İmam Şâfiî'ye göre aralarında müellefe-i kulûbun da bulunduğu sınıfların mensuplarını zekâtın tevziinden sorumlu kişi belirlemelidir (*el-Üm*, II, 63). İmâmiyye'ye göre Hz. Peygamber'in makamına kāim olan imam müellefe-i kulûba dilerse zekâtın ilgili kaleminden, dilerse mesâlih fonundan pay verebilir; ondan başkası için cevaz yoktur (Ebû Ca'fer et-Tûsî, I, 249, 250). Otorite boşluğunun bulunduğu dönemlerde bunu cemiyetlerin, cemaatlerin ve kurumların yapması da tecviz edilmiştir. Fertlerin dahi kendi toplumlarında diğer hak sahibi sınıflara mensup kimse bulamadıkları ve başka yerlerdekilere ulaşamadıkları takdirde zarureten müellefe-i kulûba zekât verebileceği belirtilmiştir (Âmir b. Ali eş-Şemmâhî, II, 119; Şevkânî, *es-Seylü'l-cerrâr*, II, 58; Reşîd Rızâ, X, 577; Yûsuf el-Kardâvî, II, 594, 601-602).

Literatürde bir kimsenin müellefe-i kulûbdan sayılmasının nasıl kararlaştırılacağı (Şâfiî, II, 63), kendilerine verilen payın onlar tarafından temellükü ve sonuçları (İbn Kudâme, II, 670-671), müellefe-i kulûb fonundan pay ayrılacaklarda fakirlik şartının aranıp aranmayacağı, kadınların müellefe-i kulûb sınıfına dahil edilip edilmeyeceği gibi hususlar tartışılmıştır (Nevevî, VI, 192, 200; Yûsuf el-Kardâvî, II, 607).

Söz konusu fondan verilen hissenin, amacı aşacak miktarda olması veya fondan yararlandırılan kişinin bu maksadın gerçekleşmesini engellemesi durumunda geri alınacağı (Şevkânî, *es-Seylü'l-cerrâr,* II, 58), şerrinden korunmak için kendisine müellefe-i kulûb hissesinden tahsisatta bulunulduğunu öğrenen müslümanın bunu kabul etmesinin câiz olmadığı (Şemseddin İbn Müflih, II, 611; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, III, 228; Buhûtî, II, 279; Mustafa es-Süyûtî, II, 142), zekât alması helâl sayılmamakla beraber gönlünün kazanılmasına ihtiyaç duyulan kimseye söz konusu fondan zekât verilebileceği (İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ,* XXVIII, 288; *Naẓariyyetü'l-ʿaḳd,* s. 20), zekât kurallarına aykırı düşmekle birlikte Hâşimoğulları'ndan kalpleri İslâm'a ısındırılmak istenenlere de ilgili kalemden pay ayrılabileceği (Cezîrî, I, 623) belirtilmiştir.

Genelde zekât, özelde ise müellefe-i kulûb fonu İslâmiyet'in siyasî, dinî ve içtimaî bakımdan güvenlik ve dayanışmaya verdiği önemi yansıtması yanında dinin tebliğ ve yayılması yönündeki gayretlerin malî kaynaklarla da desteklenebileceğini göstermekte, dolayısıyla günümüzde de güncelliğini korumaktadır. Küveyt'te 2-3 Aralık 1992 tarihinde yapılan Güncel Zekât Meseleleri Üçüncü Toplantısı'nda alınan karara göre müellefe-i kulûb zekâtın sekiz harcama kaleminden biri olup bu husus neshedilmemiş muhkem bir hükümdür. Müellefe-i kulûb payının harcanmasında dinin gayesine ulaştıracak maksat ve yöntemler gözetilmeli, sarfiyat diğer zekât sınıflarına zarar vermeyecek ve ihtiyacı karşılamaya yetecek kadar olmalı, hedef kitle belirlenirken bağışların dine ve inananlara zararlı sonuçlar doğuracak alanlara aktarılmamasına titizlik gösterilmeli, amacın gerçekleşmesine en uygun, en verimli, en etkili yol ve yöntemler seçilmelidir (*Ebḥâs̱ fıḳhiyye,* II, 887; ayrıca bk. **İSTİMÂLET**).

BİBLİYOGRAFYA :

Wensinck, *el-Muʿcem,* "elf" md.; *Müsned,* III, 68, 73, 108, 166, 175, 176, 259, 275, 284; IV, 42; VI, 465; Buhârî, "Zekât", 53, "Tevḥîd", 23, "Farżü'l-ḫumus", 19, "Meġāzî", 56, "Enbiyâʾ", 6; Müslim, "Zekât", 131, 132-133, 139, 143, "Feżâʾil", 57, 59; Şâfiî, *el-Üm,* II, 52, 61, 63, 64, 68, 72-73, 74, 76; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (nşr. Muhammed Ali el-Kutub – Muhammed ed-Dâlî Balta), Beyrut 1412/1992, IV, 115-122; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-Emvâl* (nşr. Muhammed İmâre), Beyrut 1409/1989, s. 718-719; Belâzürî, *Fütûḥ* (Rıdvân), s. 267-268; Taberî, *Câmiʿu'l-beyân* (Şâkir), XIV, 312-316; Cessâs, *Aḥkâmü'l-Ḳurʾân* (Kamhâvî), IV, 233, 324-326; Mâverdî, *el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye,* Kahire 1380/1960, s. 123; İbn Hazm, *el-Muḥallâ,* VI, 144-145, 149; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye* (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1403/1983, s. 132; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, *es-Sünenü'l-kübrâ,* Haydarâbâd 1344, VI, 337-338, 339; VII, 17-21; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-Mebsûṭ fi'l-fıḳhi'l-İmâmiyye* (nşr. M. Takī el-Keşfî), Tahran 1967, I, 249-250; İbn Abdülber en-Nemerî, *el-Kâfî fî fıḳhi ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî* (nşr. M. M. Uhayd el-Morîtânî), Riyad 1400/1980, I, 325-329; Bâcî, *el-Münteḳā,* Kahire 1332, II, 153; Serahsî, *el-Mebsûṭ,* III, 9; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Aḥkâmü'l-Ḳurʾân* (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1394/1974, II, 962-967; Kâsânî, *Bedâʾiʿ,* II, 44-45; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid,* I, 233; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb,* Beyrut 1411/1990, XVI, 89; İbn Kudâme, *el-Muġnî,* II, 653-655, 666, 670-671; Kurtubî, *el-Câmiʿ,* VIII, 179-181; Nevevî, *el-Mecmûʿ,* VI, 185-186, 192, 197-200, 203; İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ,* XXVIII, 288-291; XXXIII, 94; a.mlf., *Naẓariyyetü'l-ʿaḳd,* Kahire 1949, s. 20; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-meʿâd,* II, 192-193; Şemseddin İbn Müflih, *Kitâbü'l-Fürûʿ* (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Beyrut 1405/1985, II, 611; Şâtıbî, *el-Muvâfaḳāt,* III, 105-106; Hısnî, *Kifâyetü'l-aḫyâr fî ḥalli Ġāyeti'l-iḫtiṣâr,* Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-asriyye), I, 381; İbnü'l-Murtazâ, *el-Baḥrü'z-zeḫḫâr,* San'a 1409/1988, II, 179-180; Bedreddin el-Aynî, *el-Bināye,* Beyrut 1400-1401/1980-81, III, 186-189; İbnü'l-Hümâm, *Fetḥu'l-ḳadîr,* II, 259-261; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *el-İnṣâf fî maʿrifeti'r-râciḥ mine'l-ḫilâf* (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1406/1986, III, 227-228; Âmir b. Ali eş-Şemmâhî, *Kitâbü'l-Îżâḥ* (Muhammed b. Ömer en-Nefûsî'nin hâşiyesiyle birlikte), Beyrut 1391/1971, II, 113, 119; İbn Nüceym, *el-Baḥrü'r-râʾiḳ,* II, 258, 260; Buhûtî, *Keşşâfü'l-ḳınâʿ,* II, 278-279; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, *Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl,* Bulak 1318, II, 213; İbn Usfûr el-Bahrânî, *el-Ḥadâʾiḳu'n-nâżıra* (nşr. M. Takī el-Îrevânî), Beyrut 1405/1985, XII, 175-181; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, *Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr,* [baskı yeri ve tarihi yok] (Dâru'l-fikr), I, 495; Mustafa es-Süyûtî, *Meṭâlibü üli'n-nühâ fî şerḥi Ġāyeti'l-müntehâ* (nşr. M. Züheyr Şâvîş), [baskı yeri yok] 1415/1994, II, 141-142; Şevkânî, *Neylü'l-evṭâr,* IV, 186-187; a.mlf., *es-Seylü'l-cerrâr* (nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyed), Beyrut 1405/1985, II, 57-58; M. Hasan en-Necefî, *Cevâhirü'l-kelâm* (nşr. Abbas el-Kūçânî), Beyrut 1377 hş., XV, 338-343; Âlûsî, *Rûḥu'l-meʿânî,* X, 122-123; Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr,* X, 574-577; Yûsuf el-Kardâvî, *Fıḳhü'z-zekât,* Beyrut 1389/1969, II, 594-611; Cezîrî, *el-Meẕâhibü'l-erbaʿa* (Kahire), I, 621, 623, 624, 625; Yunus Vehbi Yavuz, *İslâmda Zekât Müessesesi,* İstanbul 1983, s. 399-417; Hasan Ali Görgülü, *Meṣârifü'z-zekât fi'l-İslâm* (yüksek lisans tezi, 1983), Câmiatü Ümmi'l-kurâ, s. 179-212; Abdullah el-Cârullah, *Meṣârifü'z-zekât fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye,* Beyrut 1404/1984, s. 63-75; Muhammed Muhammed el-Medenî, *Naẓarât fî ictihâdâti'l-Fârûḳ ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb,* Beyrut 1990, s. 57-66; Ömer Süleyman el-Eşkar, "Teʾlîfü'l-ḳulûb ʿale'l-İslâm bi-emvâli'ṣ-ṣadaḳāt", *Ebḥâs̱ fıḳhiyye fî ḳażâya'z-zekâti'l-muʿâṣıra* (nşr. M. Süleyman el-Eşkar v.dğr.), Amman 1418/1998, II, 647-696; "el-Mülḥaḳu'l-ḫâmis: Fetâvâ ve tavṣiyyâtü'n-Nedveti'ṣ-ṣâliṣe li-ḳażâya'z-zekâti'l-muʿâṣırati'l-münʿaḳıde bi'l-Küveyt", *a.e.,* II, 887; Hâlid Abdürrezzâk el-Ânî, *Meṣârifü'z-zekât ve temlîkühâ fî ḍavʾi'l-kitâb ve's-sünne,* Amman 1999, s. 239-268; Muhammed Biltâcî, *Menhecü ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb fi't-teşrîʿ,* Kahire 1423/2002, s. 148-166.


Cengiz Kallek

MÜELLİHE
(المؤلّهة)

Hz. Ali'ye ulûhiyyet nisbet eden aşırı fırkaları niteleyen bir terim.

Sözlükte "ilâh saymak, ulûhiyyet nisbet etmek, ilâh kabul etmek" mânasındaki **te'lîh** masdarından türeyen **müellihe** kelâm ve mezhepler tarihi literatüründe aşırı fırkalardan (Gāliyye) bir kısmını nitelemek üzere nadiren kullanılan bir terimdir. Hz. Ali'nin ilâh olduğunu, ilâhî özelliklere sahip bulunduğunu yahut Allah'ın Ali'ye hulûl ettiğini ileri süren Sebeiyye, Beyâniyye, Mansûriyye gibi fırkalar genellikle Gāliyye içinde ele alınarak kurucularının ismiyle anılır. Bu tür fırkalar ileri sürdükleri iddialara göre tasnif edildiğinde Ali'ye beşer üstü özellikler atfederek onu ilâhlık mertebesine yükseltenlerin müellihe ismiyle anılması isabetli görülebilir. Zira Gāliyye, Ali'nin ulûhiyyetini kabul edenleri belirttiği gibi teşbih, bedâ, nübüvvet ve imâmet konusundaki aşırı düşünce sahiplerini, tenâsüh ve bâtınî te'villeri benimseyenleri de ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığında Gāliyye müelliheden daha geniş bir kavramdır. Diğer taraftan Bağdâdî çoğunlukla Hz. Ali, bazan da imamlar hakkında aşırı görüşler ileri sürerek Allah'ın onların şahsında bedenleştiğini iddia eden ve bu suretle te'lîhe yönelen fırkaları "Hulûliyye" başlığı altında ele alır (*el-Farḳ,* s. 254 vd.). Buna göre de müellihe Hulûliyye'den daha kapsamlı bir terimdir.

Hz. Ali'yi ilâh sayan gruplar belirtilirken "müellihe" mânasında Aliilâhî, bazan da Aliyyullāhî gibi tabirler kullanılmaktadır. Bu nitelemelere daha çok Batı İran'da ve Irak'ın bazı bölgelerinde rastlanmakta ve eski dinlerle aşırı Şiî fırkalarından etkilenen ve Ali'yi tanrının bir zuhuru olarak kabul eden Ehl-i Hak zümresine izâfe edilmekteyse de gerçekte bu inanç onların düşüncesinde önemli bir yer tutmaz. Aynı zamanda Ehl-i Hak ile münasebeti henüz ortaya konulmamış bulunan akımlardan olup Keyhusrev-i İsfendiyâr'ın zikrettiği (XVII. asır sonu) ve muhtemelen İndus nehrinin doğduğu bölgede Ali'yi ilâh sayanlar hakkında da Aliyyullāhî nisbetinin kullanıldığı görülmektedir (*Debistân-ı Meẕâhib,* I, 265-267). Bunlar klasik kaynaklarda bâtınî karakter taşıdıkları için Bâtıniyye içinde de ele alınır (meselâ bk. Muhammed b. Hasan ed-Deylemî, s. 2-3). Bununla birlikte son döneme ait bazı yayınlarda (İzmirli, I, 121) Şîa tasnif edilirken Hz.